

L'Eucharistie dans l'histoire



Donna Singles, théologienne, aborde pour *Golias* la question de l'eucharistie à partir de l'histoire et situe sa réflexion dans le cadre traditionnel de la recherche théologique, celle de la foi mise au service d'un processus de « *fides quaerens intellectum* ». Un texte exigeant certes, mais remarquable pour soutenir la foi dans sa quête d'intelligence. Un contrepoint vivifiant à la dernière encyclique du pape.

Précisons que le théologien qui passe par l'histoire a la tâche la plus ingrate, en ce sens qu'il situe sa recherche au carrefour de toute une constellation de disciplines. Mais cette approche a aussi des avantages, car elle permet de décrire les débats toujours passionnants et passionnés qui surgissent régulièrement au sujet de l'eucharistie : « Présence réelle » ? repas ou sacrifice ? transsubstantiation ? etc. C'est donc l'histoire qui présidera au déroulement de l'actuelle présentation.

En même temps, et pour des raisons évidentes, elle ne sera pas une étude historique au sens propre. L'historien essaie de tenir compte de la compréhension ou, mieux, de la pluralité de compréhensions et de pratiques dans les grandes traditions chrétiennes catholique, orthodoxe et protestante, en somme de mettre en lumière une histoire de la théologie eucharistique.

De son côté, le théologien voit dans cette même pluralité de compréhensions et tournants de mentalités dans l'histoire une clé importante pour rendre compte des attitudes et des pratiques actuelles des chrétiens en ce qui concerne l'eucharistie. Loin d'être imperméables aux influences du passé, elles leur sont plutôt étroitement redevables.

En passant par l'histoire, le théologien espère dire l'essentiel par rapport au relatif quant au sens et à la manière de vivre l'eucharistie. Par le biais de l'histoire, il cherche à conduire ses contemporains à une plus grande compréhension du sacrement pour que leur agir soit en cohérence avec l'essentiel et pour poser leur foi sur des bases solides. Pas de concessions donc aux modes du moment, mais pas de querelles simplistes, non plus, sur ses aspects complexes et délicats que j'ai évoqués au début. En effet, il est souvent difficile de répondre aux questions sur l'eucharistie parce qu'elles sont mal posées en raison de l'ignorance de l'origine et de l'évolution du sacrement dans l'histoire.

Avant de commencer, il faut préciser deux autres difficultés : d'une part, il est évident qu'on ne traite pas vingt siècles dans l'espace d'un petit texte. En revanche, il doit être possible de souligner certains moments forts où un changement d'optique a affecté durablement la compréhension et la pratique des chrétiens dans le domaine eucharistique. D'autre part, je n'aborderai pas ici la base scripturaire de l'eucharistie, tout en disant qu'elle est indispensable pour savoir si les pratiques et les mentalités eucharistiques à travers l'histoire étaient des interprétations fidèles à leurs sources. Le chapitre biblique supposé donc connu, j'aborderai directement la question de l'eucharistie dans l'histoire.

La présente réflexion s'organisera de la manière suivante : dans un premier temps, j'évoquerai assez longuement la pensée d'Irénée de Lyon sur l'eucharistie en raison à la fois de sa proximité en même temps que de sa distance par rapport aux sources bibliques. Premier grand théologien de l'Église, Irénée a composé un vaste panorama synthétique de l'eucharistie pour montrer comment le sacrement éclaire l'ensemble des données de la foi en même temps qu'il est lui-même illuminé de l'intérieur par elles.

Après Irénée, je parlerai de la période du premier grand tournant dans l'Église concernant l'eucharistie autour des quatrième et cinquième siècles. On verra la position de trois théologiens (pas tous de même niveau, évidemment !) : Ambroise, Augustin et Fauste de Riez. Ils nous intéressent du fait qu'ils ont contribué au pluralisme de compréhension qui allait marquer une grande partie de l'histoire de l'eucharistie. En effet, les divergences de ces trois penseurs ont préparé les futurs conflits eucharistiques, surtout en ce qui concerne le problème dit de « la présence réelle ».

Après avoir vu ce premier tournant dans l'évolution eucharistique, nous devons attendre le neuvième siècle pour découvrir l'amorce du deuxième grand tournant. Nous verrons comment le théologien Radbert a apporté des éléments décisifs aux débats eucharistiques, débats qui deviendront déchirants avec la venue sur la scène, peu

de temps après lui, d'un autre théologien, Bérenger de Tours. Avec ces deux penseurs, Radbert et Bérenger, apparaissent des concepts et un vocabulaire qui enrichiront des courants différents, voire opposés, et qui troubleront les « eaux eucharistiques » jusqu'au treizième siècle quand les définitions seront fixées d'une manière durable.

Cela nous amènera au troisième et dernier tournant dans l'évolution de l'eucharistie qui trouve son sommet au seizième siècle avec la Réforme et le concile de Trente, mais qui se prépare lentement par la mise en place des mentalités et des pratiques eucharistiques des catholiques au cours des siècles précédents.

L'eucharistie selon Irénée

Avec Irénée, vers la fin du deuxième siècle, nous sommes à l'époque où l'Église a pris conscience de son originalité par rapport au judaïsme. Également, avec lui, nous nous trouvons en présence de la foi de ses contemporains chrétiens du fait qu'il s'est gardé de faire une théologie de type spéculatif ou personnel et s'est contenté de rester dans la perspective des croyants de son temps, c'est-à-dire un siècle et demi après les événements fondateurs de l'Église. En somme, Irénée dit comment les baptisés au deuxième siècle ont compris leur foi en Jésus-Christ à ce moment-là de l'histoire.

C'est surtout l'éclairage qu'Irénée donne sur l'eucharistie qui nous intéresse ici. Sans attendre, notons que la caractéristique essentielle de toute sa pensée sur le sacrement se résume dans l'idée qu'elle est à intégrer dans l'ensemble des données de la foi. Nulle part dans ses écrits l'eucharistie n'est présentée comme un chapitre à part, séparée du reste du dépôt de la foi des apôtres. Sans vouloir troubler le caractère synthétique de sa pensée, je pense que la meilleure façon de l'aborder, ce serait sous l'angle des trois piliers sur lesquels repose la théologie d'Irénée : création, incarnation et vie incorruptible après la mort. Cette approche semble être la plus adaptée à une pensée qui nous oblige à maintenir un regard d'ensemble. Encore une fois, dans tout ce que dit Irénée sur l'eucharistie, il est impossible de faire une sorte de « tiré à part », même si, par commodité, je la traite sous ces trois angles à la fois différents et étroitement liés entre eux.

L'eucharistie vue sous l'angle de la création

Pour Irénée, l'eucharistie est le plus grand signe de la communion entre les hommes et le cosmos. Ce qui rend cohérente cette perspective est l'idée que l'eucharistie est le don par excellence de la création. Ce don fait l'homme semblable à Dieu parce que, moyennant le blé et la grappe, Dieu commence déjà le travail de transformation qu'il veut accomplir dans ses créatures en vue de leur future gloire.

Le dynamisme de cette perspective est en harmonie avec la nature même de la création, œuvre du Verbe créateur. De par sa présence dans le monde depuis le commencement, le Verbe met les hommes en communion avec Dieu à partir de la création. C'est en partant de cette affirmation qu'Irénée construira toute sa pensée sur l'eucharistie. Tirée des prémices de la terre, celle-ci est, par le fait même, une véritable louange de Dieu. Irénée rappelle comment le Seigneur a conseillé à ses disciples « d'offrir à Dieu les prémices de ses propres créatures... Le pain, qui provient de la création, il le prit, et il rendit grâces, disant : "Ceci est mon corps." Et la coupe pareillement qui provient de la création dont nous sommes, il la déclara son sang... » (*Adversus haereses*, IV,17,5).

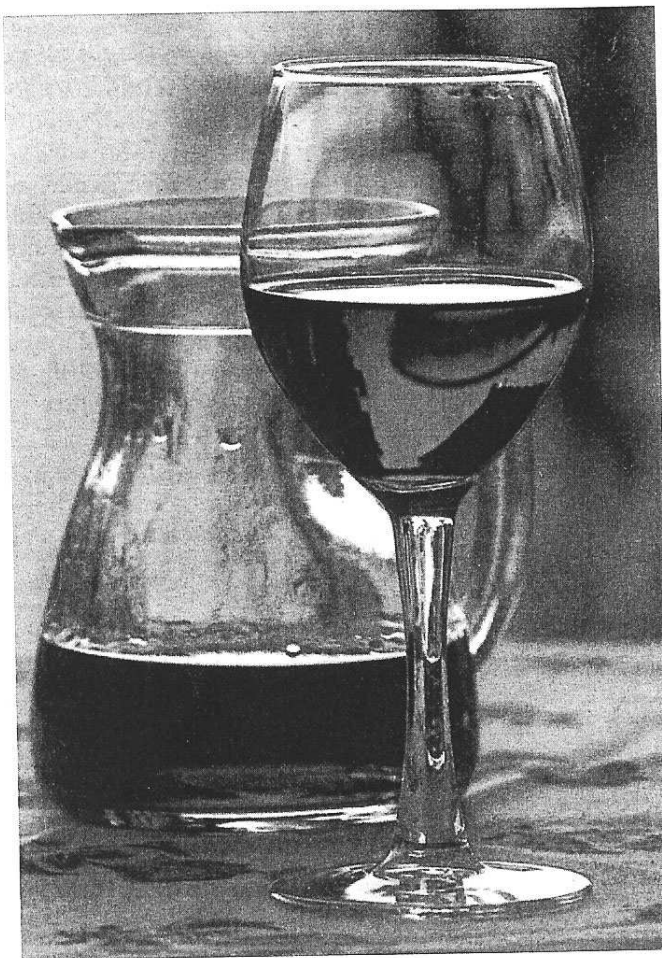
Mais la pensée d'Irénée ne s'arrête pas là, car il voit un lien intime entre le travail que Dieu fait sur l'homme et celui que font les hommes sur le blé et la grappe pour que ces éléments deviennent une offrande de louange digne de Dieu. Pareillement, notre propre corps, provenant de mêmes prémices de la terre que le pain et le vin, est lieu du travail créateur du Verbe qui fait de nous-mêmes une action de grâce. Comme lui, nous devons aussi une véritable eucharistie ou « offrande de louange ». Progressivement, nous sommes, dans notre existence d'êtres de chair et d'os, travaillés par le Verbe qui s'est fait chair afin de faire de nous ce qu'il est lui-même (cf. *AH*, V, préface).

L'eucharistie vue sous l'angle de l'incarnation

J'aimerais commencer cette partie traitant de l'incarnation par quelques remarques préalables afin de bien situer un mot d'Irénée que je viens d'utiliser, à savoir « offrande ». En effet, ce mot prend tout son importance dans ce que dit Irénée sur l'incarnation. Pour comprendre le lien qu'il établit entre le Verbe fait chair et notre vocation à devenir nous-mêmes des eucharisties ou des « offrandes de louange » dans notre propre chair, il faut souligner le sens de l'« offrande ». C'est un fait : ce mot, et encore plus celui de « sacrifice » passent mal aujourd'hui. On ne sait que trop bien à quel point les croyants de notre temps se montrent allergiques à l'idée que la messe serait une action « sacrificielle ».

Sans doute, les deux mots « offrande » et « sacrifice » les mettent-ils mal à l'aise à cause de leur évocation d'images répugnantes de victimes et de sang expiatoire. De ce point de vue, il faut admettre qu'une théologie élaborée uniquement dans ces termes réducteurs serait non seulement terriblement stérile, mais faussée car on ignorerait l'essentiel de l'idée d'offrande, à savoir la reconnaissance de l'autre. En ce qui concerne l'eucharistie, cela veut dire qu'en offrant notre propre personne comme « sacrifice de louange » comme l'avait fait Jésus, nous reconnaissons Dieu comme source de tout ce que nous sommes.

Mais il ne suffit pas d'offrir. D'une manière générale, l'offrande implique aussi un passage vers celui qui accueille le don. Cela se fait en mettant le don à la disposi-



D.R.

tion de l'autre par le renoncement à son usage personnel. Historiquement, ce renoncement et son accueil par l'autre a pris la forme de sacrifices, humains, animaux, végétaux, etc. On « sacralisait » ou « sanctifiait » son don en le retranchant non seulement de son propre usage, mais de la vie ordinaire. Parfois une partie du don a été brûlée, parfois totalement détruite comme holocauste. Dans ce dernier cas, il s'agissait symboliquement d'un don définitif, jamais repris.

Nous voyons ainsi deux aspects essentiels du sacrifice : l'offrande et son accueil. Mais il n'est pas encore achevé car il reste un troisième aspect sans lequel l'acte serait incomplet : la communion. L'offrande étant nécessairement relationnelle, elle établit de nouveaux liens entre donateur et destinataire. Autrement dit, elle n'est plus un simple geste extérieur aux deux partenaires. Elle est intériorisée au point que les deux deviennent un. C'est l'ultime raison d'être de toute offrande « sacrificielle ».

Ignorer ces aspects fondamentaux de l'offrande ou du sacrifice, c'est passer à côté du sens profond de l'incarnation où apparaissent les trois éléments du don : l'offrande (la dépossession de soi que le Verbe a accomplie en venant dans ce monde), l'accueil (l'acceptation par le Père du don du Fils) et la communion (l'union de Jésus et du Père). Ces trois éléments, don-accueil-communion, sont tout à fait en œuvre dans ce que dit Irénée sur l'incarnation comme lieu par excellence de l'offrande « eucharistie » de Jésus.

C'est pourquoi Irénée ne conçoit pas le sacrement uniquement en termes de nourriture. Pour que la communion du repas soit pleinement signifiée, il faut non seulement que les prémices de la terre, mais aussi que les convives eux-mêmes deviennent « offrande ». Cette perspective, clairement indiquée dans l'idée irénéenne que toute chose dans le monde converge dans le Christ, éclaire notre compréhension de l'incarnation comme offrande qui met fin à toutes les oblations ou sacrifices offerts à Dieu dans le temps et dans l'espace. Grâce à l'incarnation, sommet des « économies » divines dans ce monde, l'eucharistie de Jésus reprend, récapitule et achève tous les tâtonnements humains qui avaient servi à préparer l'offrande de louange du Fils.

C'est le sens que nous découvrons dans le traitement irénéen de l'offrande eucharistique de Jésus. Par son offrande, il a reconnu comme Père le Dieu qui l'a accueilli. Par son offrande, la communion qui les unit, a été également accomplie — communion qui est aussi la nôtre, car parfaitement cohérente avec notre appartenance à Dieu. « *Nous lui offrons, dit Irénée, ce qui est sien [nous-mêmes] proclamant d'une façon harmonieuse la communion et l'union de la chair et de l'Esprit* » (AH, IV, 18, 5).

On peut comprendre davantage ces idées sur l'offrande sacrificielle chez Irénée en se référant à l'idée de la « kénose » en Phil. 2,7 comme arrière-fond de sa pensée. La « kénose » ou « dépossession de soi » constitue le véritable contexte de ce que dit Irénée sur l'eucharistie. En fait, on peut caractériser le cadre qu'il propose comme anti-sacrificiel par rapport aux anciens sacrifices sanglants car l'objet de l'offrande dans ces cas est totalement extérieur et indifférent à l'acte religieux. Seul plaît à Dieu le don personnel de l'amour, propre à la « kénose ». C'est ainsi qu'il faut comprendre le mouvement par lequel a été amorcée la communion de Jésus avec le Père et sa glorification correspondante.

En effet, il n'y a pas d'autre manière de comprendre l'idée de sacrifice dans le culte chrétien, parce qu'il n'y a pas d'autre objet d'offrande que le « soi » de Jésus et de nous-mêmes, tout donnés à Dieu. Pour Irénée, le fait que le sang, la souffrance et même la mort ont matérialisé historiquement la « kénose » de Jésus était secondaire par rapport à l'essentiel, son don d'amour dont le signe par excellence était sa parfaite obéissance à la mission reçue du Père. Cela se comprend si on rappelle le fait que l'offrande est essentiellement dans les intentions, les moyens acquérant leur importance uniquement dans la mesure où ils reflètent la valeur du don. Pour Irénée, la réalité sacrificielle de Jésus était donc essentiellement dans sa liberté aimante, dans ses intentions intérieures qui l'ont disposé à faire de sa propre personne un « sacrifice de louange » au Père. Et parce qu'il s'agissait d'un don parfait, achevé, celui-ci a été déterminant pour l'humanité tout entière.

Si l'on comprend l'eucharistie dans ces termes, il est possible d'en parler en termes de sacrifice et pas simple-

ment de repas. En obéissant au commandement : « Faites ceci en mémoire de moi », les chrétiens deviennent eux-mêmes le sacrifice qu'ils célèbrent. Et, comme pour la kénose de Jésus, leur offrande les situe dans le droit fil de la gloire que Dieu a prévue pour eux depuis le commencement.

L'eucharistie selon l'angle de la vie incorruptible

L'extraordinaire synthèse eucharistique chez Irénée se voit encore dans ce qu'il dit sur la vie après la mort. Selon lui, l'eucharistie sème dans le corps la vie incorruptible. Pour concrétiser cette idée surprenante, il rappelle l'image du grain jeté en terre où il « meurt », puis lève en blé, devient pain et finalement corps vivant du Christ. La descente du Verbe dans la terre de notre

humanité fait de celle-ci le lieu de prédilection de son travail. Quant au fruit de son labeur, ce sera la glorification de Dieu dans l'accomplissement de l'homme devenu porteur de la vie incorruptible.

Pour arriver à une position aussi pleine d'espérance, Irénée s'inspire de l'idée que Dieu, origine et finalité de l'homme, l'a créé pour la vie et non pas pour la mort. La vie de Dieu fonde et assure celle de l'homme, y compris sa vie biologique. En effet, c'est en tant qu'être charnel, en tant qu'esprit incarné que l'homme est destiné

à vivre la gloire voulue pour lui par Dieu : « *La gloire de Dieu est l'homme vivant et la vie de l'homme est la vision de Dieu* » (AH, IV, 20, 7).

C'est dans l'eucharistie que nous découvrons la source de l'extraordinaire force de la croissance de la vie en nous jusqu'à l'incorruptibilité. La communion avec le Seigneur dans sa réalité charnelle, c'est son salut semé dans notre propre chair. Il ne faut pas oublier, cependant, qu'avant de devenir l'offrande que nous présentons à Dieu, le pain et le vin, fruits de la terre, viennent d'abord de la bonté divine. Or le plus beau fruit de la terre de notre humanité est le Fils. C'est pourquoi son eucharistie est la célébration par excellence de sa vie incarnée accomplie et achevée dans la résurrection. Par la suite, les produits de la création devenus corps et sang du Christ sont aussi garants de notre propre vie incorruptible.

Irénée s'interroge alors : « *Comment ces gens [qui ne croient pas à la résurrection] peuvent-ils prétendre que la chair est incapable de recevoir le don de Dieu consistant dans la vie éternelle, alors qu'elle est nourrie du sang et du corps du Christ et qu'elle [la chair] est membre de celui-ci... nos corps qui sont nourris par cette eucharistie, après avoir été couchés dans la terre et s'y être dissous, ressusciteront en leur temps, lorsque le Verbe de Dieu les gratifiera de la résurrection "pour la gloire de Dieu le Père" : car il procurera l'immortalité à ce qui est mortel et gratifiera d'incorruptibilité ce qui est corruptible, parce que la puissance de Dieu se déploie dans la faiblesse* » (AH, V, 2, 1).

Pour que la communion du repas soit pleinement signifiée, il faut non seulement que les prémices de la terre, mais aussi que les convives eux-mêmes deviennent « offrande ».

Pour Irénée, la possibilité d'un tel prodige réside dans la charité qui a poussé le Verbe lui-même à partager tout avec les hommes — d'où l'efficacité de l'*agapé* ou amour fraternel. Voyant dans l'eucharistie l'expression parfaite de la longue chaîne des bienfaits de Dieu célébrés dans un rassemblement de communion, Irénée va jusqu'à dire : « *Ne pas venir au secours des besoins d'autrui, c'est renier l'agapé du Seigneur.* » Nourriture pour la route, l'eucharistie apprend à accueillir ceux qui manquent de nourriture. C'est cet accueil qui permet à la charité du Christ, manifestée dans l'eucharistie, de s'accomplir dans la chair du prochain, destinée, elle aussi, à jouir de la vie incorruptible dans la gloire.

Telle est, rapidement, la signification de l'eucharistie qu'Irénée a enseignée comme évêque en Gaule au deuxième siècle. Reste la question de la pertinence pour nous de cette triple vision de l'eucharistie. La force théologique de la position irénéenne se voit surtout dans la place qu'elle accorde à l'eucharistie, c'est-à-dire à l'intérieur de l'ensemble des données de la foi. À aucun moment, le sacrement n'est isolé et traité comme un objet à part. De même que la foi en Dieu créateur, en son Fils devenu homme, éclaire les différentes faces de l'eucharistie, de même celle-ci révèle la raison d'être même de la création, de l'incarnation et de la vie incorruptible dans la gloire.

En somme, Irénée nous apprend l'impossibilité de dire quoi que soit sur l'eucharistie séparée de son contexte. Pas de « transsubstantiation », pas de « présence réelle », pas de « sacrifice de la messe » chez lui — non seulement parce que ce vocabulaire n'existait pas à son époque, mais aussi parce que la façon même de définir ces concepts serait incompatible avec sa vision de l'eucharistie. Celle-ci, coupée de l'ensemble de la foi, aurait perdu sa signification comme triple offrande de louange.

Quelle intelligence pour la foi ?

Avant de quitter Irénée, nous pouvons nous demander quelle intelligence de la foi se révèle à travers la vision synthétique qu'il nous propose. Il me semble qu'Irénée a surtout montré l'unité de la foi, comment tout se tient dans un seul regard qui embrasse l'ensemble de la révélation. Pas question donc de la cloisonner dans des disciplines particulières : exégèse, dogmatique, pastorale, etc. Sa cohérence est telle qu'il est impossible d'aborder l'eucharistie sous un seul angle sans impliquer l'ensemble.

Irénée vivait au deuxième siècle, à l'époque appelée parfois le « printemps de l'Église ». Il pouvait alors donner des bases solides à sa théologie eucharistique sans avoir à s'occuper des décisions du magistère ou des anathèmes issus des conciles (dont le premier, Nicée, a eu lieu plus d'un siècle après sa mort). L'orthodoxie de son enseignement était tout simplement inscrite dans la pratique et la foi des chrétiens de son temps, ce que nous appelons aujourd'hui le *sensus fidelium*.

Les générations futures ont retenu peu de choses de sa théologie eucharistique, peut-être en raison de la tendance progressive de détacher le sacrement de l'en-

semble des données de la foi. Il n'y avait pas de place pour cette vision synthétique d'Irénée dans les théologies qui vont se faire jour ultérieurement. Quand nous arrivons au premier grand tournant dans l'évolution de la pensée eucharistique aux quatrième et cinquième siècles, les théologiens commençaient déjà à faire de l'eucharistie un objet de recherche en soi. Signalons surtout les noms de trois d'entre eux qui ont affecté durablement la compréhension du sacrement : Ambroise, Augustin et Fauste de Riez.

Le tournant des IV^e-V^e siècles dans l'évolution de la théologie eucharistique

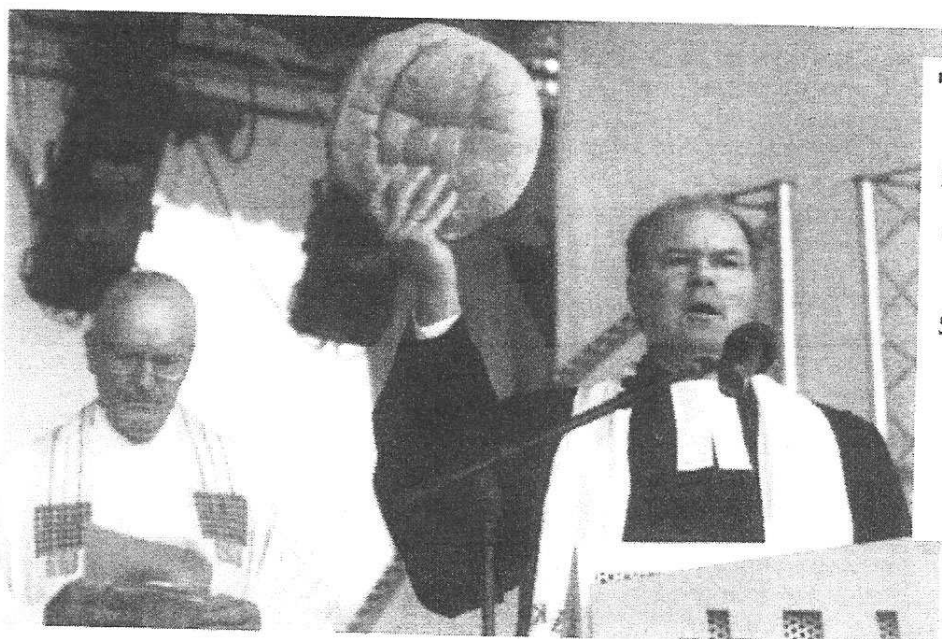
Ambroise

Chez Ambroise, on découvre essentiellement la tendance à concevoir une certaine équivalence entre les éléments eucharistiques et le corps et le sang du Christ, tout en admettant une distance entre ces deux pôles à l'intérieur du sacrement. Ambroise dira que le rapport qu'ont le pain et le vin avec le Christ leur fait perdre leur consistance propre. Mais il ne parlera ni d'une transformation, appelée au Moyen-Âge « transsubstantiation » ni d'une réalité qu'un non-chrétien devait, lui aussi, croire. Sur ce point, Ambroise est clair : ce n'est que la foi qui peut confesser la présence du Christ dans l'eucharistie.

L'aspect ambigu de sa théologie se voit surtout dans sa difficulté à établir une position qui nuancerait ses affirmations d'une équivalence entre le pain et le vin et le corps et le sang du Christ. Il parlera aussi d'une certaine similitude matérielle entre le pain et le vin par rapport au corps et au sang du Christ. Valoriser une idée pareille, c'est évidemment fournir à l'imaginaire des éléments à partir desquels il peut se donner toute liberté de construire ses idées sur l'eucharistie où il n'y aurait plus aucune distance entre la réalité et les apparences. Grâce à la théologie sacramentelle de son pénitent et ami, Augustin, ce danger a été évité pendant plusieurs siècles.

Augustin

Plus qu'aucun autre, Augustin (mort en 430) a contribué à la mise en place d'une théologie de l'eucharistie. Toute sa vision théologique est dominée par sa christologie, qui est en fait, un véritable christocentrisme. C'est en ce sens que sa pensée sur l'eucharistie n'a pas totalement échappé à la tendance à isoler le sacrement de l'ensemble des données de la foi. Tout ce que dit Augustin sur l'eucharistie se rattache d'une manière durable au Christ-centre : le Christ est le signe qui réalise le mieux



Afin de leur enseigner la réalité eucharistique, Augustin leur montrait le pain et le vin sacramentels en disant : « Vous êtes ce que vous avez reçu » (Sermon, 227).

la communion de l'Église. Le Christ est le lieu où se révèle le mieux l'antinomie entre la sainteté de la Tête et le péché de ses membres. Le Christ est le lieu par excellence de notre communion avec Dieu grâce à laquelle nous vivons dans son corps-Église.

Si, pour Augustin, tout converge sur le Christ, il est logique que l'eucharistie soit le sacrement où nous devenons tous un seul corps en communion avec le Christ. A cela s'ajoute l'idée correspondante que l'eucharistie est également la présence du Christ dans son corps-Église.

Selon cette logique, la Pâque, jour du baptême des catéchumènes, doit être en même temps le jour de leur première réception de l'eucharistie. Afin de leur enseigner la réalité eucharistique, Augustin leur montrait le pain et le vin sacramentels en disant : « Vous êtes ce que vous avez reçu » (Sermon, 227). Sans doute, cette identification étroite qu'Augustin fait entre l'eucharistie sacramentelle et la personne qui la reçoit, explique sa pastorale axée sur la célébration quotidienne et la communion fréquente des fidèles. Elle explique aussi la distinction que fait Augustin entre la « présence réelle » du Christ qui est l'Église et la « présence mystique » du Christ qui est l'eucharistie.

En fait, toute sa théologie eucharistique cherche à préciser en quoi le Christ est réellement présent aux baptisés. Or, pour lui, c'est dans l'ordre des réalités spirituelles, « mystiques », qu'il faut chercher cette vérité. Pour cette raison, Augustin est soucieux de mettre en garde les fidèles contre une interprétation toute matérielle de la manducation eucharistique, d'où l'invitation qu'il leur fait de découvrir le « secret » renfermé dans les paroles du Christ sur lui-même comme « pain de vie ». Loin de décrire un acte grossier de consommation, les paroles du Seigneur sont à comprendre au sens mystique.

Autrement dit, elles impliquent un sacrement où la réalité signifiée (c'est-à-dire la *res invisible*) ne peut être atteinte que dans la foi. La communion au pain et au vin consacrés introduit le fidèle dans un *sacramentum*, mot latin que le français traduit par « sacrement ». Ce mot est capital en ce qui concerne l'intelligence de l'eucharistie

car, il se réfère à ce qui était au premier plan à l'époque d'Augustin, à savoir la signification des mots ou des gestes. Or le sens premier de *sacramentum* au quatrième siècle était l'intention du soldat lorsqu'il faisait un serment de fidélité envers l'empereur qu'il considérait comme divin. Sa parole (ou « signifiant ») pointait vers la réalité voulue (ou « signifié ») mais inaccessible directement du fait qu'elle était autre que la matérialité des mots et des gestes qu'il employait.

C'est cette idée qui est à l'œuvre dans la pensée d'Augustin. Considérant l'eucharistie en termes de *sacramentum* : « signe symbolique » moyennant lequel les signifiants du pain et du vin cachent et révèlent en même temps la Réalité divine signifiée, Augustin a aidé les chrétiens à saisir le sens profond au-delà de la matérialité de la célébration eucharistique. Ainsi, il pouvait leur dire : « Autre chose est ce qu'on voit, autre chose est ce qu'on croit. » En cela, il disait clairement que la Réalité christique signifiée était spirituelle, irréductible aux éléments consacrés sur la table.

L'équivalent grec du mot latin *sacramentum* est *mysterion* — ce qui donne « mystère » en français. À la lumière de ce que nous avons vu sur le sacrement, nous pouvons dire que, contrairement à ce qu'on pense spontanément, un « mystère » n'est pas quelque chose d'incompréhensible, mais un signe symbolique (idée, mot, geste...) qui engage notre intelligence dans la recherche de la réalité signifiée, tout en sachant que celle-ci ne sera jamais saisie dans sa totalité.

Malheureusement, la théologie sacramentelle a oublié ce sens fondamental de *sacramentum*, du *mysterion* chez Augustin, ce qui a facilité le détournement de l'eucharistie dans le sens d'une chosification. Cela se voit, en particulier, dans la tendance de la théologie à mettre progressivement l'accent sur le pouvoir sacré du prêtre d'assurer les effets « matériels » du sacrement. Ainsi l'efficacité du signe sacramentel a été interprétée en termes de « productrice de grâce » plutôt que dans sa capacité à engager l'intelligence dans un trajet de sens conduisant le chrétien à la Réalité signifiée au-delà des espèces consacrées.

Terminons nos remarques sur Augustin avec un petit bilan. Positivement, il faut souligner l'immense effort qu'il a fait pour distinguer entre l'élément visible, sensible de l'eucharistie et la réalité signifiée qui n'est rien d'autre que la personne vivante du Christ. Nous pouvons lui être reconnaissants pour sa théologie du « signe symbolique » en ce qui concerne l'eucharistie, car en cela, il a coupé l'herbe sous les pieds de ceux qui voudront établir plus tard une équivalence entre les « choses » eucharistiques et la Réalité à laquelle elles renvoient le croyant.

Là où Augustin a moins bien réussi est dans le domaine du « comment » : comment l'eucharistie réalise-t-elle ce qu'elle signifie ? Malheureusement, sa réponse était fortement tributaire de son christocentrisme, c'est-à-dire qu'il a assimilé sa pensée eucharistique à sa théologie sur le Christ et son union avec l'Église : en même temps qu'il insistait sur le fait que le prêtre consacrant le pain et le vin n'était qu'un instrument dans les mains du Christ, il disait que le Christ était victime offerte et prêtre qui s'offrait. Puis, élargissant cette idée, il ajoutait : « Dans ce qu'elle offre, l'Église est elle-même offerte » (Cité de Dieu, X, 5-6).

Ainsi, sans le chercher, et sans employer lui-même l'expression, Augustin a fourni des éléments de base à une formule destinée à connaître une longue vie dans l'Église, à savoir celle de « *in persona Christi* ». Pour beaucoup de chrétiens, encore aujourd'hui, cela veut dire que le prêtre agit avec le « pouvoir » du Christ parce qu'il agit au nom du Christ, à sa place, et finalement comme un « *alter Christus* ». C'est ainsi que l'imaginaire chrétien a identifié la personne du prêtre à celle du Christ jusqu'à voir une véritable fusion entre les deux. L'intuition d'Augustin, conduite à travers les siècles moyennant les expressions de « représentation », de « substitution », de « ressemblance naturelle », etc., a fini par aboutir à l'enseignement étrange de Vatican II selon lequel le « *sacrament de l'Ordre configure le prêtre au Christ Prêtre* ». Finalement, sa fonction de dire la médiation du Christ transforme le prêtre lui-même en médiateur !

En fait, la théologie d'Augustin cherchait à dire simplement, d'une part, comment le célébrant prêtait la visibilité de sa propre personne à celle du Christ invisible, et d'autre part, comment la communauté rassemblée autour de la table risquait de se fermer sur elle-même si elle perdait son centre de gravité, le Christ. Voilà comment une idée légitime dans ses débuts a fini par séparer le « christo-célébrant » du peuple.

Fauste de Riez

Pour compléter ces remarques sur le premier grand tournant dans l'évolution du sens de l'eucharistie, il faut évoquer rapidement un troisième penseur venu un peu après Augustin, le moine Fauste de Riez (abbé de Lérins en 433). Fauste de Riez a axé sa théologie eucharistique dans le sens initié par Ambroise, mais il avait tendance à

objectiver davantage le sacrement et à l'isoler de l'ensemble des données de la foi pour concentrer son attention uniquement sur l'acte de la consécration elle-même. En effet, Fauste de Riez parle de celle-ci en termes de miracle ou d'intervention de Dieu dans la création pour créer un nouveau corps du Christ qui durera toujours.

En plus, Fauste de Riez insiste sur la transformation du pain et du vin séparément, attirant ainsi l'attention d'une manière outrée sur la séparation entre le sang et le corps de Jésus dans la mort, perspective qui est loin d'être innocente. Les siècles ultérieurs mettront un accent de plus en plus grand sur cette séparation durant la messe, créant ainsi l'impression d'une véritable immolation du Christ sur l'autel.

Augustin a coupé l'herbe sous les pieds à ceux qui voudront établir plus tard une équivalence entre les « choses » eucharistiques et la Réalité à laquelle elles renvoient le croyant.

Une autre contribution de Fauste de Riez à cette aberration théologique rejoint, par certains côtés, la pensée d'Ambroise selon laquelle le pain et le vin n'ont pas de consistance en eux-mêmes. En effet, il poussera à l'extrême son manque d'intérêt pour les éléments matériels : seul compte pour lui, l'acte miraculeux par lequel Dieu les transforme en corps et en sang du Christ. En cela, il ne semble pas se rendre compte que son insistance sur le « miracle eucharistique » réduit le rôle de la foi, qu'il prépare le chemin vers le

fidéisme très répandu au Moyen-Âge où l'intérêt sera concentré uniquement sur l'objet produit par les paroles de la consécration, où le support matériel du sacrement importera peu.

Quelle intelligence pour la foi ?

Avant de quitter les trois représentants du premier grand tournant dans l'évolution historique de l'eucharistie, Ambroise, Augustin et Fauste de Riez, nous pouvons reprendre la question de départ : quelle intelligence de la foi se révèle-t-elle à travers la pensée eucharistique de ces théologiens ?

On est surtout frappé par les divergences qui commencent à apparaître dans la compréhension du sacrement. Là où Ambroise met l'accent sur la réalité objective de la présence du Christ dans l'eucharistie, Augustin privilégie le signe symbolique et la place du sujet croyant. On constate aussi qu'Augustin a ouvert une brèche vers l'idée de « *in persona Christi* » pour situer le rôle du célébrant lors du rassemblement eucharistique. De leur côté, Ambroise et Fauste de Riez ont poussé leur réflexion dans la direction de la consécration comme « lieu de production » de la présence eucharistique du Christ.

Mais dans les trois cas, il s'agissait des débuts de la tendance à valoriser non plus l'ensemble de l'action liturgique, mais seulement la consécration comme lieu de l'œuvre de Dieu, soit dans le but de réaliser dans le rassemblement le corps-Église du Christ (Augustin), soit de réaliser la présence du corps et du sang du Christ sur l'autel (Ambroise et Fauste de Riez). On verra comment l'évolution eucharistique va favoriser surtout la deuxième

ligne, aboutissant au Moyen-Âge à des courants différents entre eux, certes, mais tous préoccupés de la question du changement des espèces. Les conséquences en seront profondes et graves pour le sacrement.

Le grand tournant théologique eucharistique au Moyen-Âge

Quatre siècles s'écouleront avant le deuxième grand tournant dans l'évolution de la théologie eucharistique. L'impact du nouveau tournant sur les fidèles sera ressenti jusqu'à Luther et au concile de Trente au seizième siècle, et même au-delà, par bien des côtés. Il s'agissait essentiellement d'une pensée eucharistique spéculative, ontologique, quant au contenu réel ou substantiel du sacrement. Coupée de sa place au sein des données de la foi, le changement eucharistique devient au Moyen-Âge un objet d'étude en elle-même et pour elle-même.

En cela, elle reflétait la ligne objective initiée par Ambroise et Fauste de Riez. Aujourd'hui encore, on n'a pas mesuré toutes les conséquences de cette approche théologique : appauvrissement d'un sacrement figé dans un langage hautement abstrait, inaccessible au commun des mortels et formalisation d'une pensée axée exclusivement sur la transformation du pain et du vin en corps et sang du Christ. Le vocabulaire technique qui a accompagné ce phénomène, cherchait surtout à préciser le « comment » de la « présence réelle », c'est-à-dire le mode de présence du Seigneur dans l'eucharistie. Ainsi les débats sont-ils devenus progressivement plus complexes sans arriver à un accord sur la question.

L'aboutissement de ce processus était à prévoir : le renforcement de la distinction entre peuple et prêtre, ce dernier de plus en plus censé faire l'offrande au nom et à la place des fidèles. Moins prévisible, mais aussi déterminante pour l'évolution de la théologie eucharistique était la pluralité de compréhension qui se mettait lentement en place, notamment à travers trois courants que nous verrons plus tard et qu'on peut appeler « rationaliste », « fidéiste » et « symboliste ». Mais avant de les considérer, parlons brièvement de deux théologiens qui ont contribué de près à l'évolution de la théologie eucharistique, Radbert et Bérenger de Tours.

Radbert

L'un des premiers théologiens à avoir participé aux débats ou les théologiens ont forgé un vocabulaire et un système de concepts eucharistiques était un moine qui s'appelaient Radbert. Le traité qu'il a écrit pour ses frères en 830 est le premier document historique en notre possession où l'eucharistie est présentée comme une chose ou un objet en soi. Radbert s'est interrogé uniquement



sur la vraie nature des éléments posés sur l'autel : qu'est-ce qui existe réellement après la consécration ? Est-ce que le sacrement se réalise en figure ou en réalité ?

Malheureusement, Radbert s'est posé la question en termes quasiment insolubles, car à son époque, le mot « réalité » voulait dire « ce qui se manifeste telle qu'est la chose ». Il est évident que ce sens du « réel » ne s'appliquait pas à l'eucharistie. Mais le mot « figure » était également piégé pour Radbert parce qu'il pensait qu'une figure devait avoir une certaine affinité naturelle avec la réalité qu'elle cachait. Or l'eucharistie n'offre aucune correspondance entre ce qu'on voit et la réalité qu'on croit.

Radbert lui-même a vu le dilemme dans lequel il s'est trouvé à cause de la manière de formuler sa question. Il s'est contenté alors de la solution d'une simple juxtaposition : est figure ce qui est perçu extérieurement ; est réalité ce qui est cru à l'intérieur. C'est une compréhension évidemment grossière de la présence du Christ car elle suggère à l'imaginaire l'idée de la spatialité : de même que les éléments du pain et du vin ont une certaine étendue dans l'espace, de même, après la consécration, le corps et le sang du Christ occuperait aussi un espace sur l'autel.

Les spéculations de Radbert ont été désastreuses pour l'eucharistie. Non seulement il n'a pas réussi à dire en quoi consiste ou existe un lien entre le pain et le vin et le corps et le sang du Christ, mais il a préparé la voie à une théologie objectiviste que la pratique sacramentelle exploitera largement en termes d'un sensualisme outrancier.

Cependant, la conséquence la plus grave de la pensée de Radbert était dans le fait que le magistère de l'Église a adopté sa perspective de juxtaposition. Un siècle et demi plus tard, au début du deuxième millénaire, l'Église catholique va obliger un autre théologien, Bérenger de Tours, à accepter la solution maladroite de Radbert. Le

refus de ce dernier de s'y plier allait enflammer les débats eucharistiques pendant des siècles : les effets en seront encore ressentis au seizième siècle lors de la Réforme et du concile de Trente.

Bérenger de Tours

Bérenger de Tours est important du fait qu'il est considéré comme un précurseur de la Réforme. Né en 1005 et devenu professeur de théologie à Tours, Bérenger a développé une pensée qui avait un grand retentissement positif autour de lui. Mais il a aussi suscité la jalousie d'un certain nombre de ses collègues.

Bérenger a fait sienne une question posée depuis un siècle dans les écoles de théologie : comment est-il possible que le Ressuscité soit parmi nous au moment de la consécration ? Comme nous venons de le dire, Bérenger a refusé la solution de simple juxtaposition proposée par Radbert et imposée par le magistère. Bérenger a pris alors la décision de mener sa recherche dans le sens du vocabulaire de « substance », terme récemment adopté par les milieux intellectuels en raison des travaux des grands penseurs arabes comme Averroès et Avicenne qui ont redécouvert la philosophie d'Aristote.

Les implications de la découverte aristotélicienne ont été décisives pour la théologie catholique qui a abandonné la perspective anthropologique, cadre traditionnel de sa réflexion, en faveur de la philosophie spéculative d'Aristote, pour qui l'objet premier de l'être est la « substance » immuable ou *ousia*. Cette mutation représentait un changement insolite pour l'eucharistie. En valorisant le concept de « substance » pour mener la spéculation sur la nature de la présence sacramentelle du Christ, on a renforcé l'image spatiale de son corps, déjà suggérée par Radbert. C'est ce qui va amener bientôt les chrétiens à imaginer le Christ localisé à la fois dans la gloire et dans la « prison » de l'hostie.

En cela, les théologiens de l'époque ont négligé le fait que la résurrection suppose un rapport nouveau, non spatio-temporel du corps au monde, préférant rester dans la perspective de la « substance » aristotélicienne. Impossible alors de sortir autrement du dilemme qu'en évoquant le miracle comme l'avait fait Fauste de Riez. Mais le miracle censé transformer le pain et le vin en chair et en sang du Christ chosifié inévitablement l'eucharistie, au point où elle risque d'être traitée indépendamment de la personne même du Seigneur. Ainsi se mettaient en place tous les ingrédients nécessaires pour une conception de l'eucharistie comme un acte de manducation au sens anthropophage. En fin de compte, les chrétiens se voyaient en quelque sorte des cannibales ! Sur ce plan, Thomas d'Aquin sera clair : les chrétiens ne broient pas le corps du Christ avec les dents, disait-il. De plus, il a précisé que c'était parfaitement normal que le vin consacré garde le goût du vin car « ce que l'on boit est un signe du sang du Christ » (*La Somme*, III, A, 77, A, 7).

Ainsi, Thomas d'Aquin a-t-il senti le même danger que Bérenger, mais il n'est pas allé aussi loin que ce dernier qui s'est trouvé dans une position insoluble par son

insistance trop tranchée sur le signe sacramentel : ou bien, le corps et le sang du Christ doivent être évidents (ce qui n'est pas le cas), ou bien le pain et le vin sont et restent toujours, même après la consécration, des signes qui renvoient à une réalité autre, inaccessible directement. Nous reconnaissons dans cette deuxième perspective une ligne de pensée proche de celle d'Augustin. Cependant, ce qui a joué contre Bérenger c'était toujours son recours au concept piégé de « substance » dans ses efforts pour dire ce qui se passe lors de la consécration. Au lieu de raisonner à partir de l'idée augustiniennne d'une communauté devenue corps du Christ par la célébration, Bérenger a coulé sa spéculation dans le moule du concept réducteur d'Aristote. Inévitablement, il a été conduit à une position inacceptable pour le magistère et pour laquelle il a été condamné : le pain et le vin, disait-il, restent des éléments sacramentaux et ne sont pas vraiment le corps et le sang du Christ.

À la même époque, Lanfranc, un autre théologien et avocat des thèses de Radbert, s'est opposé à Bérenger, accusant celui-ci d'hérésie, à la suite de quoi ce dernier a été excommunié. Quant à Lanfranc, il a enfoncé un clou de plus dans l'édifice de la chosification de l'eucharistie en définissant en des termes précis la transformation du pain et du vin en corps et sang du Christ. Or c'est sa perspective qui a été privilégiée par le magistère.

Le terme de « transsubstantiation », forgé par un disciple de Lanfranc, est entré dans le vocabulaire théologique à partir du quatrième concile de Latran (1215). Cette définition, reprise et légèrement nuancée par Thomas d'Aquin, donnera libre cours à une conception matérialiste (ou sensualiste) selon laquelle le pain se borne à voiler un corps physique.

En raison de ces conflits théologiques, il est devenu impératif de trouver un langage approprié sur l'eucharistie. Malheureusement, comme Radbert et Bérenger, les autres théologiens du Moyen-Âge ont continué à réfléchir à partir du concept de « substance ». Dans ce contexte, ils trouvaient le mot « transsubstantiation » convenable. Plus personne n'osait faire abstraction du terme. On se disputait simplement sur le sens à donner au mot « substance », mais toujours à l'intérieur de l'un ou l'autre courant théologique valorisé au Moyen-Âge. Si ces courants ont donné des réponses divergentes au problème du « comment » du changement des espèces au moment de la consécration, tous suivaient la pente du concept technique de « substance ».

En Occident, ces courants peuvent être qualifiés ainsi : rationaliste, fidéiste et symboliste. En effet, les trois tendances illustrent bien le dilemme d'une pensée théologique dominée par un concept philosophique antique et insuffisamment attentive aux sources bibliques et anthropologiques.

Le courant rationaliste

Les grands dominicains, Albert le Grand et Thomas d'Aquin sont représentatifs de ce courant. Pour eux, il fallait faire appel à la raison humaine, à sa capacité de

penser l'eucharistie au sens de la recherche de l'intelligence de la foi. Ils se sont lancés alors dans des spéculations hautement abstraites pour dire comment le pain et le vin deviennent le corps et le sang du Christ. Et pour que leur pensée apparaisse raisonnable pour l'intelligence, ils se sont référés à la métaphysique d'Aristote. Ils espéraient ainsi expliquer d'une manière convaincante le changement des substances matérielles au moment de la consécration. Le courant rationaliste, directement opposé à celui de Bérenger, allait finir par être le plus acceptable pour le magistère de l'Église. Il a été rapidement adopté et enseigné dans les manuels théologiques de la scolastique. En effet, ce courant a été d'autant mieux accueilli que, grâce à certaines subtilités dans la pensée d'Aristote que Thomas d'Aquin a fait siennes en vue de sa propre théologie eucharistique, il n'était plus marqué par la simple juxtaposition de Radbert.

Le courant fidéiste

Le deuxième courant, connu sous le nom approprié de « fidéiste », a été privilégié surtout par le franciscain Duns Scot. Si ce courant n'a pas réussi à s'imposer dans les hauts lieux de formation théologique, il a trouvé, en revanche, un écho chez les laïcs. Pour eux, le fidéisme était l'expression la plus proche de leur expérience concrète de l'eucharistie. En insistant sur la place de la foi dans l'accueil de la transformation des espèces, le fidéisme s'est épargné tout le travail onéreux de l'intelligence. Contrairement à Albert le Grand et Thomas d'Aquin, l'adhérent du fidéisme ne s'intéressait pas à la spéculation. Il suffisait de savoir que la réalisation de la présence réelle dans l'eucharistie était l'œuvre de Dieu, peu importait comment son pouvoir l'accomplissait.

Le courant symboliste

Le troisième courant (qui n'est pas à confondre avec la théorie du signe chez Bérenger) peut être appelé « symboliste ». Ce courant a été avancé surtout par le théologien, Hugues de Saint-Victor, mais il n'a pas eu beaucoup de succès directement. En revanche, l'approche symboliste a été facilement adaptée à la vie dévotionnelle des chrétiens du Moyen-Âge grâce à leur familiarité avec l'idée du signe comme porteur de réalité. Il est bien possible que le courant symboliste soit le plus parlant pour un nombre de spirituels aujourd'hui, attirés par l'idée qu'il proclame que la transformation des espèces n'est accomplie ou achevée que si le croyant essaie d'adapter sa vie à ce qui est symbolisé dans et par le sacrement.

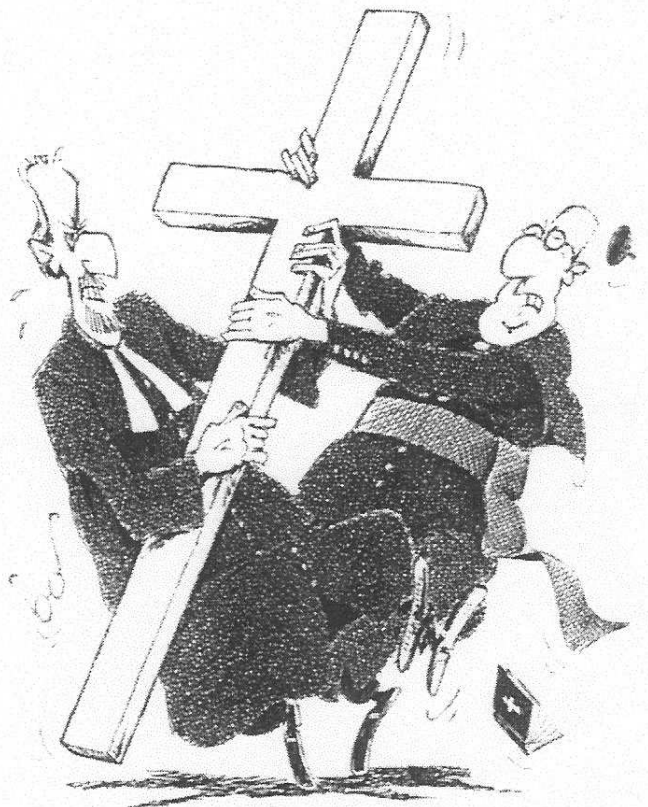
Quelle intelligence de la foi ?

Quelle intelligence pour la foi se révèle à travers les développements eucharistiques introduits au Moyen-Âge par Radbert et Bérenger et leurs successeurs et prolongé à travers les courants rationaliste, fidéiste et symboliste ? On note surtout l'apparition du mot « transsubstantiation » qui demandait une nouvelle tournure

d'esprit du fait que le terme était peu familier à l'ensemble des chrétiens. Et pourtant, en dépit des nombreuses difficultés qu'il présentait au treizième siècle, lors de son apparition dans le vocabulaire théologique, ce mot était destiné à une longue carrière dans l'Église. À certaines époques, il allait devenir un véritable étendard auquel les catholiques se ralliaient pour manifester leur fidélité à Rome. Sans doute, l'intérêt du mot « transsubstantiation » était dû à sa facilité d'adaptation, car à l'époque « substance » voulait dire « permanent », c'est-à-dire une réalité immuable. Le terme se prêtait donc sans difficulté à l'idée de la réalité permanente de la présence eucharistique du Christ.

Reste à savoir si nous sommes aujourd'hui aussi éclairés par le mot « substance ». Qui, aujourd'hui, parle d'une « substance permanente » ? Depuis la découverte de la mécanique quantique, qui conçoit le réel en termes de particules et d'ondes fulgurantes, impermanentes, le mot n'a plus aucun sens. Il me semble qu'une compréhension de l'eucharistie à l'époque actuelle profiterait grandement d'une pensée fondée sur d'autres bases que celle de la « substance » ou de l'« être » ne serait-ce qu'en raison de l'impossibilité pour les hommes d'aujourd'hui de penser la notion absolue d'un réel stable, « inchangeant ».

Il est possible que le courant symboliste soit compatible avec la recherche de certains chrétiens aujourd'hui. Comme nous l'avons vu, ce courant est intéressant du fait qu'il s'accorde bien avec la définition classique du sacrement comme un signe efficace qui réalise ce qu'il signifie : la sainteté à laquelle il renvoie est réalisée dans le croyant. Toutefois, l'approche symboliste de l'eucharistie exige une certaine précaution du fait qu'aujourd'hui le mot « signe » ou « symbole » est pratiquement ressenti comme opposé au réel.



Recherche d'un nouveau langage rationnel à l'exemple d'Albert le Grand et Thomas d'Aquin ou dans le sens d'un approfondissement du langage symbolique ? Voilà un projet de recherche pour des personnes qui voudraient valoriser la place de l'intelligence en vue d'éclairer les données de la révélation dans le domaine de l'eucharistie.

La pratique eucharistique en Occident issue du Moyen-Âge

Revenons à notre travail d'éclairage de la foi par le biais de l'histoire. Nous avons vu deux grands tournants dans l'évolution de la compréhension eucharistique, le premier aux quatrième et cinquième siècles et le deuxième au Moyen-Âge avec l'entrée dans le deuxième millénaire. Le troisième tournant qu'il faut voir est plus difficile à dater. Il est vrai que le seizième siècle a été le point névralgique de la crise des institutions ecclésiastiques et à ce titre-là un véritable « tournant ». En même temps, il faudrait nuancer cette affirmation car le siècle de la Réforme et de la Contre-Réforme était plutôt le point visible de l'iceberg, sa véritable étendue plongeant dans les profondeurs de la longue période de plusieurs siècles qui l'a précédé et durant laquelle les chrétiens ont concrétisé les concepts et le vocabulaire eucharistiques du treizième siècle dans leur vie spirituelle quotidienne.

En effet, après les grands travaux du Moyen-Âge, la théologie eucharistique a connu peu de créativité. C'est pourquoi il est préférable de présenter le troisième tournant de l'évolution du sacrement d'une manière différente par rapport aux deux premiers. Au lieu d'évoquer des noms et des courants de pensée, il vaut mieux mettre l'accent sur les pratiques et les dévotions eucharistiques issues des positions théologiques à peu près achevées au treizième siècle. Ainsi le dernier tournant que nous allons évoquer ici se présente plutôt comme une véritable ère. C'est la période historique en Occident où l'eucharistie deviendra quasiment indépendante du point de vue du sens et de la pratique. Pour préciser cette idée, je voudrais proposer sept lieux où la vie ecclésiastique au cours des siècles avant et après le concile de Trente, illustre d'une manière significative les graves conséquences de cette coupure, surtout en favorisant une approche sensualiste du sacrement.

La communion : combien de fois ?

Là où Augustin et les autres Pères de l'Église ont recommandé la communion régulière, sa réception au Moyen-Âge est devenue rare. Plusieurs raisons peuvent être évoquées pour cette faible fréquence : la peur respec-

tueuse qu'inspirait le sacrement en raison de sa sublime dignité, l'idée que la communion sacramentelle était la prérogative du prêtre, la position théologique très ancienne selon laquelle la finalité de l'eucharistie était essentiellement l'union avec le Christ.

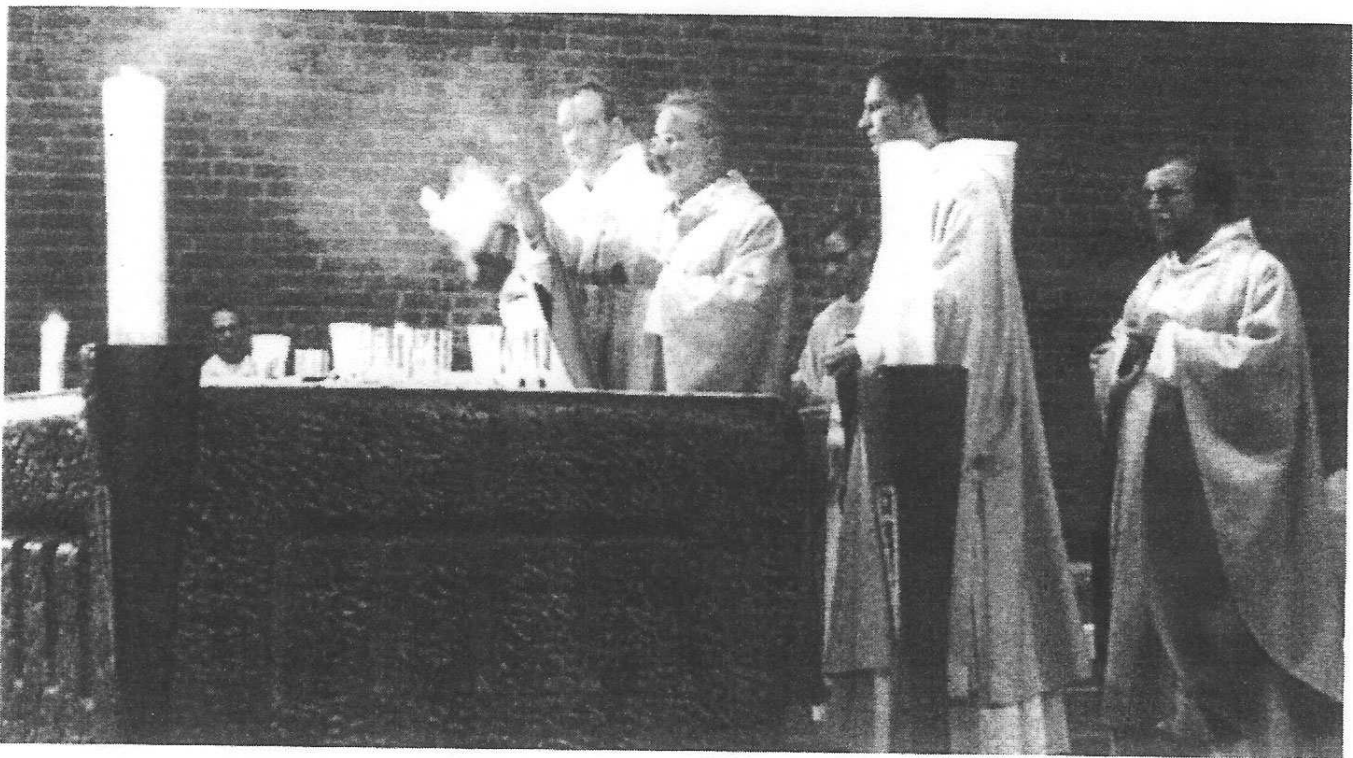
En ce qui concerne la peur respectueuse qu'inspirait le corps du Christ, elle a fini par créer une attitude fortement marquée par la peur du sacrilège. Pour recevoir le Christ sacramentellement, il fallait être digne, débarrassé de toute impureté. Cette exigence a été surtout ressentie par les personnes mariées car les prêtres des paroisses et les confesseurs ont mis l'accent sur l'importance pour les personnes menant une vie conjugale d'être minutieusement préparées avant de s'approcher du saint sacrement : abstention des relations sexuelles pendant un ou plusieurs jours avant la communion, jeûne, confession, etc. À cela, ajoutons le fait que les débats théologiques, hautement techniques à l'époque, n'ont rien fait pour changer cette attitude des laïcs envers la sacralité dans laquelle baignait l'eucharistie par l'imaginaire.

La seconde raison pour la diminution de la communion sacramentelle, celle qui voyait dans l'eucharistie la prérogative du prêtre, avait son origine dans l'idée de plus en plus répandue que le sacrement était la source du pouvoir quasiment magique du célébrant : comment les espèces sont-elles transformées en corps et du sang du Christ ? On répondait en termes qui attribuaient ce changement au pouvoir sacré du prêtre.

La troisième raison, la valorisation de la communion spirituelle était la suite logique de la peur respectueuse des baptisés envers le sacré. La conséquence se voyait dans l'affaiblissement de la pratique sacramentelle et la baisse d'assistance des fidèles à la messe. En revanche, les fidèles pratiquaient de plus en plus la « communion spirituelle ». Paradoxalement, cette situation a été accompagnée par une augmentation du nombre de messes sous forme de « messes privées ». En effet, vers la fin du Moyen-Âge, les messes, surtout pour les défunts, se multipliaient grâce aux fidèles qui avaient les moyens de les commander. Or, parce qu'on pouvait assurer l'efficacité de ces messes par son intention — et son argent, bien entendu —, beaucoup de personnes pensaient que ce n'était pas nécessaire d'assister physiquement à la messe.

La communion de désir

La « communion de désir », qui était le prolongement de la communion spirituelle, allait jouer un rôle prépondérant après le Concile de Trente, au dix-septième siècle lorsque les directeurs de conscience jansénistes l'ont employée pour inspirer au pénitent le sentiment de son indignité devant la grandeur du Seigneur. Pour les encourager à faire une démarche estimée plus modeste et plus adaptée à leur état de pécheur, les confesseurs ont remplacé la communion sacramentelle par la forme de communion spirituelle dite de « désir », qui mettait l'accent sur la grande envie du pénitent de se rendre digne du Seigneur.



Tendances mystiques et dessèchement théologique

La fin du Moyen-Âge a été une période de déséquilibre avec la chute de Constantinople en 1453, la séparation définitive de Rome des chrétiens d'Orient et la tempête de la Réforme déjà annoncée par des signes avant-coureurs. À cette époque aussi, la théologie scolastique semblait dans un grand formalisme qui lui enlevait sa puissance créatrice, laissant les fidèles à leurs propres moyens.

Les conséquences de ce dessèchement théologique de l'époque ont été un fort individualisme, une intériorisation religieuse plus grande et une floraison de tendances mystiques. Les pratiques eucharistiques ont été également affectées par une baisse de qualité théologique. La communion une fois dans l'année devenant la règle, les croyants ont mis l'accent plutôt sur les dévotions eucharistiques parallèles. Les exemples ne nous manquent pas.

Faute d'une théologie solide de l'eucharistie, les baptisés ont développé un goût pour le réalisme, voire pour l'ultra-réalisme. Par exemple, ils ont été amenés à concevoir la liturgie comme la réitération concrète de la crucifixion, le déroulement des rites de la messe reproduisant mystiquement la passion de Jésus. Selon cette perspective, le Christ serait véritablement immolé sur l'autel, ce qui avait pour effet de supprimer la distance nécessaire entre l'événement historique de la mort de Jésus et l'acte sacramentel. Les chrétiens ont identifié le pain rompu au corps immolé du Christ, c'est-à-dire qu'ils ont confondu le signifiant avec le signifié, ce qui est la définition même du fantasme.

On commençait aussi à mettre en pratique de nouvelles directives concernant le refus de la communion dans la main jusque-là utilisée. Si l'une des raisons pour donner la communion plutôt dans la bouche était d'éviter chez

les fidèles une trop grande familiarité envers les mystères sacrés, d'autres peuvent être évoquées : usage de l'hostie contre la maladie ou catastrophes naturelles, ou bien, en vue d'une guérison, de la pluie, d'une récolte abondante, etc. Mais la raison la plus insidieuse semble être un des rites d'ordination mis en place vers le huitième siècle, celui de la consécration et de la sanctification des mains du prêtre. Le rite mettait un accent nouveau sur le rôle du prêtre en le sacrifiant jusqu'aux mains. Cette pratique a facilité l'abandon progressif de la communion dans les mains, les laïcs se croyant trop « profanes » pour toucher l'hostie.

Le désir de voir l'hostie

La communion n'ayant lieu qu'une seule fois dans l'année, à Pâques, il était logique que les baptisés pratiquent davantage la dévotion à la « présence réelle ». Si au début, le prêtre a simplement conservé quelques hosties consacrées à l'intention des malades, à partir du quatorzième siècle, les fidèles ont pris l'habitude de se mettre devant les hosties en réserve dans le tabernacle pour prier. On ne recevait pas le sacrement, on adorait la présence de Jésus dans l'hostie.

Parfois le clergé lui-même a été à l'origine des dévotions dont l'effet était le renforcement de la passivité des fidèles et de leur tendance à chosifier la « présence réelle ». Progressivement, l'action de grâce et la communion prenaient peu d'importance dans leur esprit. L'instant culminant de la célébration était devenu plutôt celui de la consécration du pain et du vin, moment que les fidèles vivaient avec grande intensité, beaucoup s'agenouillant ou inclinant profondément la tête devant un miracle aussi sublime.

Les prêtres ont encouragé la passivité des chrétiens, par exemple en favorisant leur désir de « voir l'hostie ». Pour répondre à ce désir, ils ont introduit l'élévation de l'hostie et de la coupe consacrées de façon telle que les croyants puissent les voir et les adorer. Mais les paroissiens n'étaient pas forcément présents à la messe. Au son donc de la cloche annonçant le moment de l'élévation, les gens quittaient leurs maisons et leurs champs pour venir dans l'Église contempler le corps et le sang du Christ élevés devant leurs yeux émerveillés. Guettant le moindre signe de miracle ou d'apparition du Christ dans l'hostie, les fidèles aimaient surtout des élévations hautes et prolongées, car ils pensaient obtenir le salut en regardant les espèces consacrées, surtout l'hostie.

L'adoration perpétuelle

L'évolution du culte eucharistique s'est poursuivie durant les siècles suivants, toujours dans le sens de la chosification de l'hostie. La suite logique du désir de « voir l'hostie », l'adoration perpétuelle, est apparue à la fin du quatorzième siècle. Les chapelles du saint sacrement ont été aménagées dans les églises et les cathédrales pour répondre à cette nouvelle dévotion. Au début du quinzième siècle, le pape Clément VIII a initié l'adoration perpétuelle à Rome pour faire réparation de toutes les offenses à la majesté de Dieu. Parallèlement, la Fête-Dieu avec ses festivités publiques et sa procession solennelle, a été créée. L'hostie étant clairement visible au regard de tous dans un ostensor magnifiquement orné et élevé au-dessus de la foule.

Multiplication et diversification de pratiques eucharistiques

Au seizième siècle, à Milan, un capucin a mis au point la dévotion de « Quarante Heures » qui, avec l'adoration perpétuelle, allait renforcer la perspective sacrificielle de la messe privilégiée par le concile de Trente. L'adorateur se voyait comme une victime d'expiation pour obtenir satisfaction des profanations commises contre les mystères divins.

En même temps que la Contre-Réforme tridentine a donné un fort coup de pouce au caractère sacrificiel de la messe, elle a encouragé le christocentrisme de la vie dévotionnelle des chrétiens, en admettant une modification importante du sanctuaire des églises. Le tabernacle a été transféré de son habituel emplacement discret de réserve et transféré à la place d'honneur sur le maître-autel — ce qui a réduit son aspect « table » et a souligné le caractère sacrificiel du lieu de la célébration. Les rebondissements de cette modification se sont manifestés à travers une intensification et une intériorisation encore plus grande de la dévotion au saint sacrement, par exemple par des « visites ». C'est ainsi que la ferveur des baptisés, toujours prêts à exalter davantage la « présence réelle », a renforcé l'idée de l'eucharistie comme un objet d'adoration isolé de la messe.

Il y a un aspect positif à noter à l'égard de ces différentes dévotions : elles ont atténué l'idée chez les fidèles que l'eucharistie était uniquement l'affaire du prêtre. En même temps, elles ont laissé intact le sentiment de profond respect envers le sacrement — respect assuré par la balustrade destinée à garder les fidèles à distance et à délimiter l'espace sacré du déroulement des mystères réservés aux clercs.

Mais ce qui manquait toujours aux chrétiens rassemblés, c'était la communion fréquente. En l'encourageant, le concile de Trente a bouleversé des mentalités fortement marquées par la sainte crainte. Progressivement, la communion mensuelle était admise et, à la fin du dix-septième siècle, la communion hebdomadaire. Mais la communion quotidienne restait très rare, sa réception étant loin d'être recommandée à tous, indistinctement. En fait, une certaine hiérarchie a été établie : la communion pascale et même mensuelle pour les laïcs, la communion hebdomadaire pour les dévots et la communion quotidienne exceptionnellement pour les moines.

Mais dans tous les cas, l'eucharistie a continué à évoluer toujours dans le sens d'un éloignement de ses racines avec la communauté rassemblée, cadre naturel de la célébration eucharistique. En isolant de plus en plus l'eucharistie de l'ensemble des données de la foi, les croyants tendaient également à isoler et privilégier tel ou tel aspect du sacrement. Par exemple, saint François de Sales au dix-septième siècle a parlé de la communion comme d'un acte médicinal ou d'un remède capable d'effacer les petites fautes du dévot.

D'autres directeurs spirituels ont traité la communion comme un acte d'ascèse ou une pratique de perfection. (L'idée de « mériter » la communion était l'un des détournements les plus graves du sens de l'eucharistie.) Il fallait obéir scrupuleusement aux directives de son maître spirituel qui jugeait s'il était possible ou non de recevoir la communion sacramentelle en fonction du progrès spirituel de son pénitent. Chez les jansénistes, cette permission a pris la couleur d'une véritable récompense, l'abstinence étant comprise positivement comme une manière d'éveiller et stimuler l'intensité de la vie intérieure.

Comment a-t-on assisté à la messe ?

On n'est pas surpris d'apprendre que la messe elle-même, par extension, était considérée comme un acte de piété — ce qui plaisait aux prêtres toujours soucieux de maintenir le déroulement de la liturgie sous leur contrôle. Cette attitude était facilitée par le fait que la messe, étant dite en latin, n'était pas directement accessible aux fidèles — d'où l'importance pour eux de méditer sur les mystères de la vie du Christ et de Marie en récitant le chapelet durant la messe, ou plus tard, de lire des prières composées spécialement pour eux — mais qui n'étaient pas et ne devaient pas être les traductions en langue vernaculaire des prières prononcées par le prêtre.

En effet, ce que faisait et disait le célébrant devant l'autel restait essentiellement son affaire. Cette idée a été surtout soulignée quand il a commencé à tourner le dos au peuple pendant la messe. Même si cette position était imposée par la présence du tabernacle sur le maître-autel, cela ne plaisait pas à tout le monde. En effet, à partir de la Réforme tridentine, et avec de plus en plus d'insistance, s'est exprimé le désir de voir le prêtre face au peuple. Le représentant de Trèves à un concile régional en 1786, par exemple, a fait une demande en ce sens, mais sans obtenir satisfaction.

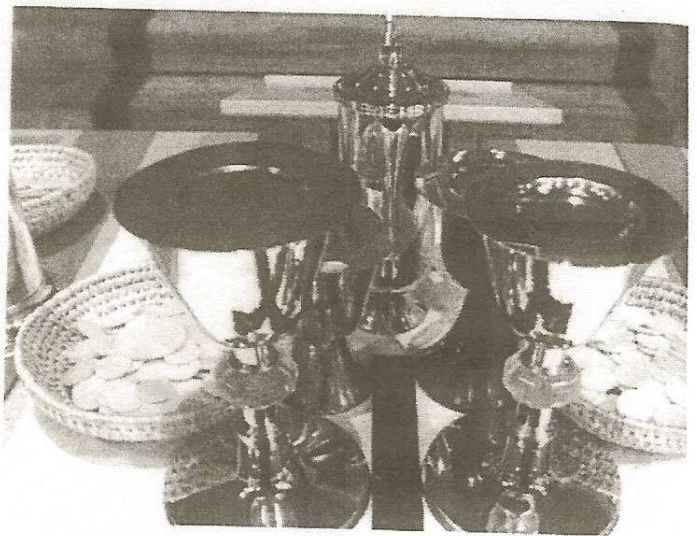
Avec la prolifération des livres imprimés, l'assistance à la messe a commencé à être plus active, car le peuple pouvait enfin suivre les prières de la messe en traduction. L'imprimerie a donc favorisé à la fois la participation et la compréhension de l'action liturgique. Mais elle a joué aussi un rôle négatif en appauvrissant les textes liturgiques. L'impression a ouvert la porte à l'uniformité des textes par rapport à des siècles de créativité au plan liturgique. Les éditions ont permis aux autorités de sanctionner les rituels, de les centraliser et de les approuver au point où aucun retour n'était possible, hormis un concile. C'est, en effet, le rôle que le concile de Vatican II s'est donné avec la promulgation de sa *Constitution sur la liturgie* en 1965.

Quelle intelligence pour la foi ?

Le pullulement de pratiques de dévotion eucharistiques depuis le Moyen-Âge jusqu'à nos jours est révélateur d'une profonde confusion entre l'héritage des premiers siècles d'Église et celle du tournant millénaire.

À la fin du dix-neuvième siècle, le thème eucharistique qui intéressait le plus les théologiens était la messe comme sacrifice qui allait de pair avec la sacralisation des rites. En cela, on était loin des premiers siècles où l'accent était mis sur le « sacrifice de louange », comme nous l'avons vu avec Irénée. En effet, la fonction du ministère apostolique était « sacerdotale », mais au sens que la proclamation de la mort du Seigneur devait amener les nations à former un sacerdoce saint, capable d'offrir des sacrifices spirituels, agréables à Dieu par l'offrande spontanée des personnes vivante et agréable à Dieu. La fonction du ministère apostolique était alors de constituer un peuple sacerdotal (cf. 1 Pierre 2,5 et Rom. 12, 1).

Avec le passage du temps, l'incarnation s'est effacée au profit de la rédemption comme sacrifice sanglant, propitiatoire, compensatoire pour les péchés du monde afin d'apaiser la colère de Dieu. La messe a pris la dimension de la célébration de la mort de Jésus comme un sacrifice sanglant que Dieu lui-même exigeait pour payer la rançon des crimes des hommes. Par conséquent, au lieu de penser au salut apporté par le Christ, l'Église a insisté au fur et à mesure de son histoire, et malgré des oppositions, sur le caractère sacrificiel du culte eucharistique. On a même valorisé la mort sur la croix comme étant le sacrifice le plus beau et le plus efficace, parce que le plus douloureux !



Le pullulement de pratiques de dévotion eucharistiques depuis le Moyen-Âge jusqu'à nos jours est révélateur d'une profonde confusion entre l'héritage des premiers siècles d'Église et celle du tournant millénaire.

Dans ce contexte sacrificiel, l'eucharistie était censée rappeler, voire reproduire la mort de Jésus. Ainsi la messe est devenue le « saint-sacrifice », le pain ordinaire transformé en pain azyme (hostie) étant matériellement plus approprié à une célébration qui avait perdu toute référence à un véritable repas.

Pour terminer, notons comment l'historien, Jean Comby, caractérise l'aboutissement de l'évolution eucharistique à travers de longs siècles de christianisme : inertie des fidèles à la messe et multiplication des dévotions à la présence réelle. Il propose toutefois, une idée positive en disant que l'amorce d'une réflexion commençait à se faire jour au début du vingtième siècle et qu'elle sera à l'origine des évolutions et des changements post-Vatican II que nous connaissons aujourd'hui — cela, en dépit des assauts de plus en plus graves contre la liturgie eucharistique.

D. S.

N.B. Les « assauts » récents du cardinal Ratzinger qui ont précédé la publication de l'encyclique sur l'eucharistie peuvent être évoqués ici sans commentaire. Dans son livre, *L'esprit de la liturgie* (Ad Solem, 2001), le cardinal demande que le célébrant soit tourné à nouveau vers l'autel et dénonce l'eucharistie actuelle comme un « one-man show » du prêtre entouré de « laïcs dont le désir et le rôle sont souvent de se faire valoir eux-mêmes » (cf. *La Croix*, 22 novembre 2001 et 28 décembre 2001).